

La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622*

A bruxa negra como alteridade do poder escravista: Cartagena de Indias, 1618-1622

The black witch as an abysmal otherness of the slave power: Cartagena de Indias, 1618-1622

Dairo Sánchez Mojica**

El artículo analiza la formación regional de la alteridad en Cartagena de Indias como resultado de la articulación entre raza, capital y patriarcado, a partir de un proceso inquisitorial por cargos de brujería que adelantó el Santo Oficio de la ciudad a comienzos del siglo XVII contra cuatro mujeres esclavizadas, procedentes del Golfo de Guinea. Concluye que la identidad de la bruja negra constituye una forma de gobierno teológico-política por parte del poder esclavista, frente a la insurgencia de las mujeres esclavizadas.

Palabras clave: raza, inquisición, interseccionalidad, régimen de verdad, poder esclavista.

O artigo analisa a formação regional da alteridade em Cartagena de Indias como produto da articulação entre raça, capital e patriarcado, a partir de um processo inquisitorial por acusações de bruxaria, que realizou o Santo Ofício daquela cidade a princípios do século XVII contra quatro mulheres escravizadas, procedentes do Golfo de Guinea. O artigo conclui que a identidade da bruxa negra constitui uma forma de governo teológico-político do poder escravista, contra a insurgência das mulheres escravizadas.

Palavras-chave: raça, inquisição, interseccionalidade, regime de verdade, poder escravista.

This article analyzes the regional formation of otherness in Cartagena de Indias as a result of the articulation between race, capital and patriarchy from the inquisitorial process on witchcraft charges made by the Holy Office of the city in the early XVII Century against four enslaved women who came from the Gulf of Guinea. It concludes that through slave power, the representation of the black witch was defined by a theological-political approach of the government concerning the uprising of enslaved women.

Key words: race, inquisition, intersectionality, regime of truth, slave power.

* El artículo hace parte de la investigación doctoral "La diáspora del arrabal. Potencias interculturales insurrectas, colonialidad urbana y segregación espacial racializada en Cartagena de Indias (Colombia)". Agradezco los valiosos aportes y sugerencias que recibí para la realización de este trabajo por parte de Rita Laura Segato de la Universidad de Brasilia, Natalie Sánchez Benítez de la Casa de la Mujer, Catherine Walsh y Santiago Arboleda Quiñónez de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, y Betty Ruth Lozano de la Universidad del Valle.

** Docente investigador del Ilesco-Universidad Central, Bogotá (Colombia). Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional; Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos de la Universidad Central, y candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. E-mail: dsanchezm13@ucentral.edu.co

original recibido: 05/08/2016
aceptado: 26/09/2016

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 153~167

Eso que se llama alma negra es una construcción del blanco.

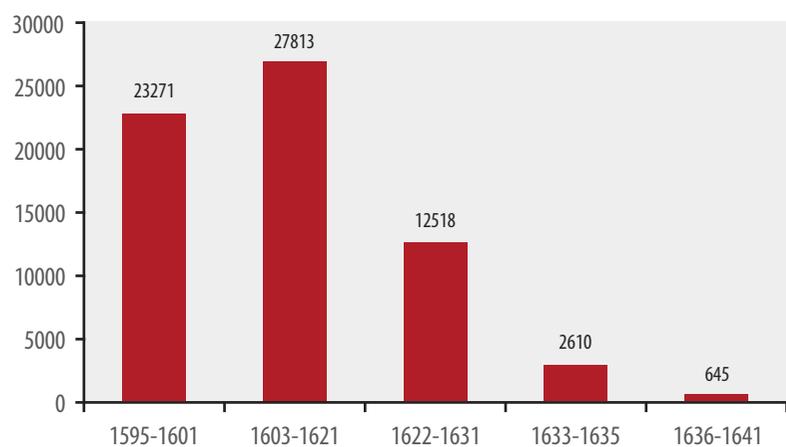
Frantz Fanon

En el auto de fe que se realizó el 13 de marzo de 1622 en la Plaza Mayor de Cartagena de Indias se presentaron ocho procesados¹. En este artículo analizaré el proceso contra cuatro mujeres que fueron presentadas ese día como reconciliadas. Me propongo cartografiar la formación regional de alteridad (Segato, 2007a) que se agenció en dicho proceso y su articulación interseccional con la clasificación social (Quijano, 2014) del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2007) y el gobierno católico de la espiritualidad.

No hay que pasar por alto que las reconciliadas venían de Zaragoza. Una región de frontera expansiva —ubicada entre las provincias de Cartagena y Antioquia— que se había convertido desde 1580 en un importante centro de producción aurífera. El desarrollo de esta economía minera local coincidió, justamente, con el aumento de la importación de esclavizados por el puerto de Cartagena, a través de los asientos portugueses (1595-1641). Es decir, vía la concesión que otorgó la Corona española a Portugal para la introducción monopólica de esclavizados a las Indias (Palacios, 1973). Esto obedeció a la creciente demanda de mano de obra esclavizada que produjo

por ese entonces la explotación de plata en el “Cerro Rico de Potosí” en el Alto Perú —hoy Bolivia— (figura 1).

Figura 1. Esclavizados introducidos por Cartagena durante los asientos portugueses (1595-1641)



Fuente: elaboración propia a partir de Colmenares (1997b:15).

En la figura 1 se evidencia el incremento de la importación de esclavizados entre 1595 y 1621, así como una tendencia decreciente que se manifiesta abruptamente a partir de 1622. Mi argumento es que esta significativa variación del comercio esclavista se debe a que desde 1622 aumentó el ingreso de esclavizados con destino al Alto Perú por el puerto de Buenos Aires. La mayor parte fueron introducidos como contrabando. Considero que esta situación se corresponde de manera directamente proporcional con la abrupta contracción del comercio esclavista por Cartagena de Indias. A esto se suma que en las décadas de 1630 y 1640 comenzó el proceso de agotamiento del “Cerro Rico”, lo que en definitiva transformó la geopolítica de la trata trasatlántica en la segunda mitad del siglo XVII.

Antes de esta contracción, y debido a la magnitud del comercio esclavista por Cartagena entre 1595-1621, la Corona decidió instalar en 1610 el Tribunal de la Inquisición en dicha ciudad, lo que implicaba un reconocimiento imperial de la importancia geopolítica de

dicha ciudad en el contexto del Caribe hispánico. Por eso la jurisdicción del tribunal abarcaba las audiencias de Nuevo Reino de Granada, Santo Domingo y Panamá, las capitanías generales de Cuba, Nicaragua, Puerto Rico y Venezuela, y las Islas de Barlovento.

Las poblaciones objeto del Tribunal del Santo Oficio eran esclavos negros, portugueses y protestantes. En cuanto a los esclavos la idea era gobernar sus prácticas espirituales y sus formas no heteronormativas, poliándricas y polígamas de ejercicio tanto de la sexualidad como de los afectos. En cuanto a los portugueses, la idea era controlar cualquier potencial difusión del judaísmo en las Indias, pues a Portugal había llegado una línea de la diáspora sefardí, que había sido expulsada de Castilla y Aragón a finales del siglo XV. En el caso de los protestantes se trataba de evitar la llegada de la Reforma a las Indias. La composición del grupo de sentenciados que fueron

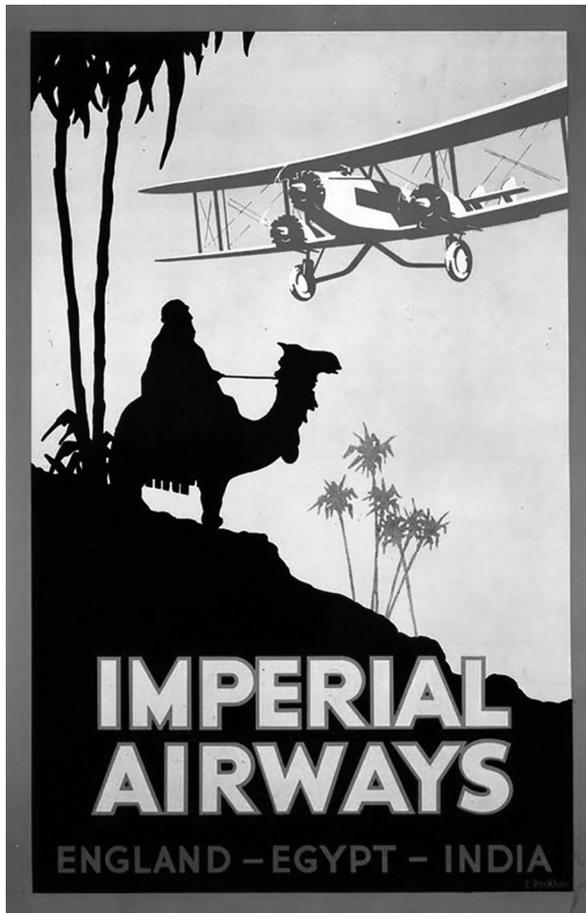
presentados en Cartagena en el auto de fe de 1622 evidencia, justamente, la delimitación de estas poblaciones como objeto de gobierno “teológico-político” (Spinoza, 1994 [1670]). El grupo estaba compuesto por un inglés “protestante”, cuatro esclavas negras sentenciadas por brujería, una negra “horra” procesada por hechicería, un portugués “judaizante” y un sevillano procesado por doble matrimonio.

Por otra parte, llama la atención que de los procesos inquisitoriales que adelantó el tribunal entre 1610-1636, los relacionados con acusaciones de brujería corresponden al 60,86%. Asimismo, que de los 28 procesos por cargos de brujería 26 fueron contra mujeres y sólo 2 contra hombres. Además, de los 46 procesos adelantados en total durante este periodo 34 fueron contra mujeres y 12 contra hombres (Sánchez, 1996). Entonces, la mayor parte de los procesos adelantados fueron contra mujeres y, específicamente, el cargo de brujería tenía rostro de mujer.

En el presente trabajo me propongo analizar el funcionamiento de este dispositivo moderno/colonial de gobierno teológico-político y su papel en la producción de la bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista. Procederé analizando el proceso inquisitorial contra las cuatro esclavizadas que fueron acusadas de brujería para, a partir de dicho análisis, sintetizar las articulaciones interseccionales de la formación regional de alteridad mencionada.

Brujas antiesclavistas

Transcurría el mes de noviembre de 1618 cuando Francisco de Santiago, un señor de cuadrilla de las minas de Zaragoza, se presentó ante el comisario de la Inquisición para testificar contra Leonor y Guiomar —dos de sus esclavas—, a quienes denunció por brujería (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208). Declaró que “[...] llegó a él una negra esclava suya, por nombre Lorenza, y le dijo que había mucho daño en la rancharía que [...] [él] tenía en Las Zabaletas, porque había brujas y las tenía en la casa [...] y que a ella la habían maltratado de tal manera que de la cintura para abajo estaba como muerta” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208-209; 215). El señor de cuadrilla se había enterado de la existencia de brujas en su propiedad. Peor aún, aquéllas se encontraban infiltradas entre sus propias esclavas.



■ *Imperial Airways, 1930's.*

Con todo, vale la pena preguntarse, ¿qué circunstancias condujeron a este “señor” a acusar de brujería a sus propias esclavas, a sabiendas de que corría el riesgo de perderlas irremediablemente a manos del tribunal, y, aun así, decidiera poner bajo amenaza el capital esclavista que había invertido en su compra? Un velo de misterio encubre este asunto.

En su denuncia ante el comisario de la Inquisición, Francisco de Santiago sostuvo que el asunto no tenía que ver únicamente con la ya de por sí temible presencia de las brujas. Ellas eran, además, causantes de “mucho daño” en su ranchería, pues atentaban impunemente contra la propiedad esclavista. Como si esto fuera poco, las brujas habían conseguido propinarle un maleficio a Lorenza. Uno que la mantenía paralizada de la “cintura para abajo”. La habían atacado porque “servía en la casa” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209 y 215). Se trataba de un inquietante conflicto entre el trabajo minero esclavizado y el trabajo doméstico libre. Las trabajadoras de las minas atacaban la posición de sujeto de quienes realizaban el trabajo doméstico “en la casa”, pues éste no suponía las duras condiciones que imperaban en las minas, lo que terminaba por ubicarlas políticamente del lado del señor —como en el caso de Lorenza—. Las brujas de Zaragoza atentaban contra aquella división racial del trabajo.

Cuando Francisco de Santiago se enteró de la existencia de brujas en su ranchería se propuso tomar cartas en el asunto. Para ello “mandó traer” a Leonor de la ranchería de “Las Zabaletas” a la ranchería de “Porce”; demandaba saber la verdad. Con todo, cabe interrogar ¿cuál era el costo de este particular modo de producción de la verdad?, ¿qué era necesario que ocurriera para que este señor esclavista pudiera conocerla?

Una vez estaba en “Porce”, Leonor fue amarrada a un árbol por el hermano de Francisco de Santiago y sometida a un castigo de azotes para “que dijese la verdad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209). Cada azote agregaba un trazado nuevo a la multiplicidad de líneas que —en una amalgama de sangre y dolor— marcaban indeleblemente su piel. El dolor era la prueba de la palabra: a través de su mediación era posible que la esclava diera un testimonio verosímil, pues neutralizaba las acciones evasivas que ella podía usar para evitar el develamiento de la verdad. La verdad del amo comportaba una descomunal descarga de crueldad contra la esclava.

Leonor terminó por confesar. Todo era cierto: ella era bruja. La demanda del régimen esclavista había operado su efecto de verdad en la confirmación de la hipótesis acusatoria. En cualquier caso, uno podría preguntarse, ¿cómo fue que Leonor pudo hacer su confesión ante el hermano del señor de cuadrilla, cuando —como veremos más adelante— sus posteriores declaraciones ante el Santo Oficio se realizaron gracias a un intérprete? El asunto es que Leonor era una esclava “bozal”, por lo que no conocía muy bien el castellano². Hablaba una lengua *wolof*, propia de la “nación zape”³. De modo que es probable que las preguntas que respondió hubieran sido direccionadas por el hermano de Francisco de Santiago, quien buscaba confirmar la retórica que él mismo inducía con sus preguntas —y con su látigo—. Leonor fue interpelada como bruja, como alteridad abismal del poder esclavista.

En su confesión Leonor también confirmó que ella y otra esclava, llamada Guiomar, “querían mal” a Lorenza. Un día que Leonor iba a ir de la ranchería de “Porce” a la de “Las Zabaletas”, cuando Guiomar se despidió de ella “la había abrazado y con el abrazo le había cogido el alma [...] amarrándola en un trapo y llevándola consigo” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 208 y 215). Las brujas habían conseguido capturar el alma de Lorenza, táctica que ponía en evidencia el peligro que acechaba las rancherías, pues, ¿quién puede defenderse de algo tan a la mano como un trapo? Lorenza había quedado como muerta de la “cintura para abajo”. Asimismo, Leonor advirtió que ella “sola no podía desatar” el maleficio porque lo habían hecho con Guiomar. Si de lo que se trataba era de neutralizarlo debían hacerlo juntas. Tal como lo habían conjurado. Pidió entonces Leonor “que le trajesen de donde estaba la dicha Guiomar [...] aunque sabía que había de negar” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209). Al parecer, Leonor estaba ahora dispuesta a hundir a su antigua cómplice.

Una vez que obtuvo estas declaraciones, Francisco de Santiago decidió confrontar cara a cara a las dos presuntas implicadas en el maleficio⁴. Una vez que estaban reunidas “las careó a ambas, y la Leonor, animada del testigo [Francisco de Santiago], dijo a la dicha Guiomar que deshiciese el daño que había hecho a la dicha Lorenza negra y ella, amedrentada de su amo [...] respondió que ya estaba acabado” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209v y 215-215v). Francisco de Santiago dijo al

comisario de la Inquisición que, después de este incidente, quiso seguir profundizando en lo que estaba sucediendo para poder llegar a la “verdad de todo lo susodicho”. Por lo que en una ocasión le hizo varias preguntas a Leonor “por haberla hallado dócil”, respecto de las cuales

[...] declaró [...] ser brujas algunas negras que nombró y los daños que hacían y preguntándole cómo estaba este testigo [Francisco de Santiago] enfermo y tullido de las piernas, hacía cuatro años, sin tener dolor alguno, le dijo que la dicha Guiomar se las tenía amarradas y que había muchas brujas y que aunque iban juntas, que ella no conocía a todas porque tomaban las caras de otras. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 209v)

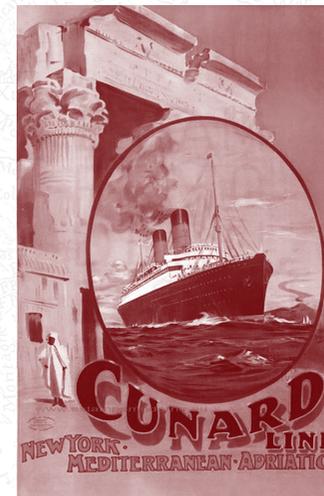
Las nuevas declaraciones mostraban varias cosas sobre las inusitadas dimensiones que tenía el caso. Era más grave de lo que parecía en un principio. En primer lugar, no se trataba de un caso aislado: Leonor y Guiomar no eran las únicas involucradas. De espaldas al señor existían muchas más que cometían onerosos daños contra la propiedad. En segundo lugar, estas brujas eran indetectables, porque “tomaban las caras de otras”. En realidad, cualquiera de las esclavas podía ser potencialmente una bruja y, precisamente por ello, la mirada acerada del amo no podía determinar exactamente quiénes eran ni, mucho menos, de cuántas se trataba. El régimen esclavista de visibilidad no conseguía localizarlas, identificarlas, ni tampoco reconocerlas. Estas brujas miraban al “señor” sin que él pudiera verlas. Todo esto se debía a la facultad sensible que tenían las brujas de cambiar de rostro a su antojo. En tercer lugar, las brujas habían osado desafiar las jerarquías esclavistas: habían atacado, ni más ni menos, que al propietario mismo. Francisco de Santiago venía siendo víctima de un maleficio que lo mantenía con las piernas “amarradas”. Ciertamente desde el principio de la enfermedad se había extrañado por no sentir dolor alguno. Hasta ese momento consideraba el asunto como una curiosa experiencia, a la que no le había prestado mucha atención. Ahora sabía que su aparente enfermedad no era otra cosa que un maleficio, un trabajo de brujería contra las clases dominantes. Todo parecía invertirse de manera inusitada: el amo estaba en manos de sus propias esclavas, quienes habían conseguido someterlo.

Una vez recibió la acusación —presentada por Francisco de Santiago—, el comisario de la Inquisición de Zaragoza inició el debido proceso. Solicitó la presencia de Leonor para definir “la verdad” de la información y remitirla al Tribunal de Cartagena. Este proceso tardaría tres meses. En las audiencias realizadas en Zaragoza el 3 de enero y el 19 de abril de 1619, Leonor declaró

[...] haber hecho muchos daños en la ranchería del dicho su amo Francisco de Santiago, porque le había muerto muchos negros sus esclavos [...]. Y que había muchos días que estando [...] [Guiomar] mal con una



■ *Compagnie Générale Transatlantique, 1953*
Albert Brenet



■ *Cunard Line, s. f.* | Odin Rosenvinge

negra horra [Lorenza], le había amarrado el alma en un engaño [...] y [...] luego había caído enferma [...] y se iba consumiendo. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 216)

Además, denunció que “la dicha [...] Guiomar con ser negra ladina y que había muchos años que andaba entre españoles, no sabía ni signarse, ni santiguarse, ni las oraciones” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 216). El 29 de abril en la tercera audiencia, Leonor acusó de ser brujas a otras dos esclavas. Se trataría de un grupo de cuatro cómplices (AHNM, Lib. 1020, Fol. 217-

224v). Por todo esto, al parecer del comisario, existían razones suficientes para establecer una coincidencia entre las declaraciones de Francisco de Santiago y las de Leonor. La situación parecía ameritar una notificación al Tribunal de Cartagena.

Las cárceles secretas

Al recibir el informe, el Santo Oficio ordenó el 8 de febrero de 1620 la captura de Leonor y Guiomar, así como su traslado inmediato a las “cárceles secretas” en Cartagena (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211v y 218v). El 14 de febrero se realizó la primera audiencia de Leonor, para la cual se utilizó un “intérprete”. Leonor dijo que era de “nación Zape” y que no sabía su edad. Además, corroboró que era “cristiana bautizada y confirmada y sabía la causa de su prisión” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). También confirmó las declaraciones que hizo ante el “comisario de la Inquisición” en Zaragoza, sobre las cuales dijo que “no tenía que quitar ni enmendar” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). Aunque, como hemos visto, Leonor entendía poco el castellano. Esto último me permite pensar una vez más en la formulación de preguntas direccionadas por parte de los inquisidores, que la acusada debía confirmar o negar a través de la mediación del intérprete.

Leonor contó que cuando llegó como “bozal” a Cartagena fue llevada, en un primer momento, a Santa Marta. Eso ocurrió cuando apenas era una niña, pues “aún no era para parir” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). En Santa Marta, “después de haber parido cuatro veces”, la vendieron a Francisco de Santiago (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212). En ese momento fue conducida a Zaragoza. Allí había conocido a Guiomar, quien la invitaba insistentemente a que fuera bruja, ante lo cual ella se resistía. Hasta que

[...] al fin una noche la saco dicha Guiomar al arcabuco que estaba como un cuarto de legua de las minas donde ellas estaban y en él estaba mucha gente de negras y negros brujos y con ellos el demonio *en figura de negro*, en cueros, solamente un calambe con que tapaba las vergüenzas y en la cabeza un paño con que cubría los cuernos y llegadas a él le dijo la dicha Guiomar [al demonio] “Aquí traigo a mi compañera para que me acompañe a ser bruja” y el demonio dijo “Sea bienvenida” y luego mandó a esta a que le besase la mano y se la besó y después le hizo que le besase

el trasero, como también lo hizo y le mandó luego el demonio que no mentase a Dios ni a Jesucristo, ni oyese misa, ni confesase [...] aquella noche fue recibida por bruja, vio que todos los brujos y brujas bailaron dando palmadas y con cascabeles en las piernas y el demonio entre ellos haciendo lo mismo y duraría el baile hasta media noche y comenzarían cuando la gente se acuesta en aquellas minas y acabado el baile, el demonio, en figura de cabrón, conoció carnalmente por detrás a esta rea [Leonor] y a todos los demás brujos hombres y mujeres [...]. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 212, cursivas mías)

De modo que las brujas no actuaban individualmente. Algo que ya se había hecho evidente en el caso del mencionado maleficio contra Lorenza —cuando Leonor y Guiomar habían conseguido capturar “con un trazo” el alma de su desdichada víctima—. Ahora este *modus operandi* se corroboraba una vez más en el sumario, a través de la necesidad que había dejado entrever Guiomar por conseguir a toda costa que Leonor fuera su compañera. Para el ojo racializador del Tribunal el accionar de las brujas implicaba una “junta”, pues no se trataba de acciones aisladas —y de orden individual—, sino que eran concertadas para atentar intencionalmente contra la doctrina de la fe, la propiedad esclavista y la monarquía católica. En su búsqueda de compañera, Guiomar había conseguido quebrantar la voluntad de Leonor, quien asistió a una “junta de brujas” realizada en el “arcabuco”, en donde ciertamente la soberanía hispánica y la fe cristiana se encontraban irremediablemente ausentes. Los montes eran la exterioridad del gobierno colonial. Allí era imposible conducir las conductas de los sujetos (Herrera, 2007 [2002]). Leonor había ido más allá de la frontera, infringiendo así la soberanía hispánica y la fe católica. Incluso había contravenido los límites del gobierno corporal cristiano, al besar al demonio “en el trasero” y al haber sido “conocida carnalmente por detrás”⁵⁵.

En la segunda audiencia, Leonor mencionó que era bruja desde hacía veinte años. Pero aclaró que “pareciéndole mal semejante vida” hacía cuatro que consideró dejar de asistir a las “juntas”⁵⁶. Además, aseguró que desde el principio había estado confundida, porque en su “ignorancia” pensaba que podía alcanzar la “salvación” a través de la “secta” a la que se había integrado. Pensaba que el demonio era un “gran señor y le daría muchos bienes y libertad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214). Su ingreso al grupo de las brujas no había sido otra cosa

que un terrible malentendido. Si hubiera gozado de un conocimiento suficiente de la “doctrina de la fe” —responsabilidad de su “señor” y de los jesuitas— nunca habría abandonado el rebaño de Cristo para entregarse a las fuerzas oscuras. Asimismo, en esta segunda audiencia, Leonor profundizó en las llamadas *juntas de brujas*, sobre las cuales dijo que

[...]en las principales se juntarían más de ciento y cincuenta y después se dividían de veinte en veinte yendo en el aire a una y otra parte y *el demonio delante en figura de negro y en las dichas juntas principales traía el demonio muchas botijas y de vino, bollos, cuzcuz, plátanos y todo lo que comen los negros y allí comían y bebían ésta y los demás brujos y que el demonio sacaba el vino de las botijas y les hechaba agua para que se quedasen llenas como estaban y que les decía que había otras juntas de brujos blancos y que no habían de ir allá.* (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214, cursivas mías)

■ Pan American World Airways, 1940's. | Britt Dietz



■ s. f. | Stuart McLachlan



■ KLM, ca. 1940's

Las juntas eran reuniones numerosas, lo que indicaba que la práctica de la brujería estaba bastante extendida. El peligro contra la fe y la propiedad esclavista trascendía a Leonor y su pequeño grupo de cómplices. Por lo cual —al parecer del Tribunal— se hacía necesario seguir profundizando en el asunto. Además de esto, Leonor mencionó que en las juntas se consumían alimentos que eran fundamentalmente asociados con las castas: “[...] bollos, cuzcuz, plátanos y todo lo que comen los negros”. Esta declaración atribuía a los negros la brujería, lo cual era indicio de una virtual actitud insurreccional de los esclavos. Las juntas serían, por ende, conspiraciones contra los amos.

En síntesis, los más terribles temores y deseos de la cristiandad se habían puesto cita en los arcabucos del Caribe continental neogranadino para atacar el régimen esclavista, renegar de la fe y destruir la propiedad. Y para ello el demonio había conseguido confundir a una esclava que, de esta forma, terminó envuelta en una conspiración infernal. Todo este asunto tenía serias implicaciones: bajo la influencia de la brujería Leonor había asesinado a “Isabel Biáfra”, porque la “azotaba mucho”, la asesinó “ahogándola por las narices porque la cogió durmiendo” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 210), y, de igual forma, en complicidad con Guiomar habían matado a “un capitán de cuadrilla de su amo”, quien estaba “durmiendo en los lavaderos del oro [cuando] lo ahogaron en el agua de la quebrada porque las azotaba” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211).

Para el Santo Oficio estos homicidios sólo eran explicables por la presencia maligna del “demonio”, quien tenía confundida a Leonor y, por ello, la conducía a realizar acciones fuera de la recta y devota vida de obediencia que debía llevar una cristiana bautizada. Sin embargo, es interesante que el móvil de los asesinatos fue en realidad el maltrato permanente que recibían Leonor y Guiomar por parte de quienes se convirtieron en sus víctimas fatales. De modo que los asesinatos obedecían a una venganza propiciada por los castigos que recibían, aspecto que confirma el carácter políticamente insurrecto de las brujas. No obstante, ahora el interés de Leonor era otro. Declaró que el pecado “le pesa mucho ahora después que dejó de ser bruja y de haberse apartado de nuestra fe católica y pide ser reincorporada a ella y admitida a

reconciliación benignamente y que profesaba ser católica cristiana y vivir en nuestra santa fe católica” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 213).

Según el expediente, Leonor “dice de sí que siendo medio chontal (que es bozal) de poco tiempo bautizada, la engaño el demonio” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 211-211v). Cierta, ella asumía su responsabilidad por los hechos que había cometido. Pero al mismo tiempo, manifestaba una y otra vez que había cometido esos actos de insubordinación y de ataque contra el orden establecido porque fue víctima de los embustes del “demonio”. Ahora sólo pedía misericordia a sus jueces y que se le permitiera volver a ser recibida en el rebaño de Cristo. Teniendo en cuenta que gracias a sus declaraciones se habían identificado otras esclavas implicadas en las prácticas de brujería y que Leonor manifestaba arrepentimiento, el Tribunal de la Inquisición “votó que esta rea salga en auto público de fe [...] en forma de reconciliada, con habito penitencial y abjure sus errores y tenga un año de carcelaria y habito en esta ciudad” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 214v). Después de todo, Leonor había conseguido una sentencia relativamente favorable. Había ocupado estratégicamente la posición de sujeto que la inquisición le exigía. Con todo, a sus antiguas “cómplices” les esperaba un trágico destino.

La primera audiencia de Guiomar se realizó el 21 de febrero de 1620. Declaró que era cristiana “bautizada”. Sin embargo, en las siguientes respuestas “no supo decir si estaba confirmada, ni supo decir ninguna oración de la doctrina cristiana, ni apenas se supo signar ni santiguar, diciendo que como estaba siempre en las minas no aprendía las oraciones” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 218v). Las cosas empezaron a complicarse. Las declaraciones que hizo Leonor —en las cuales mencionó que, aunque era “negra ladina”, Guiomar se resistía a aprender la doctrina, las oraciones y los sacramentos— estaban poniéndose ahora en juego por parte del Tribunal: el juicio iniciaba estableciendo la apatía de Guiomar hacia la “doctrina de la fe”. Los inquisidores le preguntaron si “sabía o presumía la causa” por la que había sido detenida, conducida a las “cárceles secretas” y presentada ante dicha audiencia. Guiomar dijo que sabía que estaba allí porque “decían que era bruja y que era falso que ella no lo era” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 218v). De igual manera, negó esta acusación en las tres “mociones” posteriores que le hizo el fiscal, quien la conminaba a asumir su falta y a declarar abiertamen-

te su culpabilidad. Nada de esto tuvo lugar: se negaba a reconocer tal cosa.

Sin embargo, una vez que el notario leyó las declaraciones que habían hecho los testigos, el curso de la audiencia cambió abruptamente de rumbo. En dichas declaraciones se afirmaba la condición de bruja de la procesada y, además, se testificaba su participación en las “juntas” que se realizaban en los arcabucos. Quizás sólo en ese momento Guiomar comprendió la dimensión de las acusaciones que se le imputaban y viéndose en inminente peligro decidió posicionarse estratégicamente.

[...] hecha publicación de testigos, respondiendo a ellos dio muestras e indicios la rea de querer confesar la verdad y declaró algunas cosas, aunque mal y sin fundamento, hasta que siendo amonestada, en otra audiencia, dijo que habría veinte años que andaba hecha bruja con el demonio y que cierta persona al principio de ellos la había llevado amarrada a unas sabanas o prados en que para llegar habían gastado dos días de camino y llegado había visto gran cantidad de brujas y brujos en figuras de cabrones y de cabras [...], estando en presencia del demonio mayor, le dijo la persona que la había llevado que renegase de Dios Nuestro Señor y de Nuestra Señora y de nuestra fe católica, como todos los demás brujos y brujas lo hacían y la dicha rea [Guiomar] lo había hecho así, habiéndoselo mandado también el demonio y alargándole la mano para que se la besase, ella se la había besado; y luego el demonio le había vuelto el trasero para que se lo besase [...] y luego le había mandado el demonio que hincadas la rodillas en tierra le adorase como a Dios y esta rea, obedeciéndole, lo había hecho tomando tierra con sus manos y echándosela en la cabeza [...]. Y luego había puesto las mesas con sus manteles y *habían traído mucha carne de puerco de monte al cuzcuz y chicha* y que las mujeres estaban de por sí y los muchachos también y de la misma suerte los viejos y que las mujeres se volvían en figura de gallinas y los hombres de gato y el demonio mayor en la de cabrón y de esta manera comían y acabada la comida *les tocaba un tamboril uno de los demonios sirvientes y ellos y ellas bailaban y el demonio mayor les daba castañetas con que bailaban* [...] estas juntas se hacían cinco días de la semana, domingo, lunes, martes, viernes y sábado [...]. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 219-220, cursivas mías)

Guiomar había asumido tácticamente el discurso que producía el dispositivo de la Inquisición en torno a la brujería, no sin realizar cierto intento de resistirse a sus efectos. Ante el fracaso de la primera estrategia cam-

bió de posición. El expediente evidencia un particular *impasse* discursivo que irrumpe cuando la procesada intenta acoplar sus declaraciones a las reglas del discurso inquisitorial. El notario señala que “dio muestras e indicios la rea de querer confesar la verdad y declaró algunas cosas, aunque mal y sin fundamento”. En su afán por decir lo que suponía que querían escuchar los inquisidores —con la esperanza de poder disminuir al mínimo su sentencia— había dicho cosas sin saber las reglas dogmáticas y procesales necesarias para que sus declaraciones fueran verosímiles. Fue amonestada al respecto. Ya en la segunda audiencia Guiomar se plegó en definitiva a la retórica instituida. Ser bruja se producía, entonces, en la grilla de inteligibilidad de este singular dispositivo de clasificación social.

En su colaboración con la justicia, Guiomar reveló el nombre de una de sus cómplices: Polonía (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221v), quien era esclava de Juan de León del Castillo, otro minero esclavista de Zaragoza. Además, señaló que en sus andanzas nigrománticas siempre las acompañaba un esclavo, que era conocido como *Negro Cosme* (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221). Finalmente, la sentencia del Tribunal no se hizo esperar:

[...] habiéndose dado traslado de ella y de sus respuestas comunicándolo con su letrado, con su acuerdo, concluyó para definitiva, pidiendo perdón y misericordia y ser reincorporada en el gremio de la santa madre Iglesia y admitida a reconciliación, atento a que, aunque tarde, había dicho la verdad de todo lo que se siente culpada y de los cómplices y pide se use con ella de misericordia. Visto su proceso [...] se votó que esta rea salga en auto público de fe [...] en forma de reconciliada, con habito penitencial y abjure sus errores y tenga habito y carcelería perpetua en esta ciudad. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221)

Como hemos visto, tanto Leonor como Guiomar asumieron posiciones estratégicas para tratar en lo posible de atenuar la crueldad que podían llegar a sufrir como resultado de las decisiones del Tribunal sobre sus cuerpos. Habían resuelto buscar que sus declaraciones operaran en el marco de las reglas de enunciación del discurso inquisitorial, que sus palabras se plegaran al orden del discurso. Para ello, delataron a tres de sus “cómplices”: Polonía, María Linda y Negro Cosme⁷, quienes fueron detenidos en Zaragoza y conducidos posteriormente a las “cárceles secretas” de la Inquisición en Cartagena.

Panóptico colonial y tormento ilimitado

La primera audiencia de Polonía se realizó el 2 de abril de 1620. En ella la procesada declaró que era “negra de nación Bran en los ríos de Guinea” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 221). De igual forma

[...] dijo ser cristiana, bautizada y confirmada y ni en ella, ni en las moniciones que se le hicieron, confesó nada. A la segunda monición la testigo [Guiomar] la reconoció en forma, por un rejadillo que está de la capilla a la sala de la audiencia y dijo bajo juramento que ella era Polonía negra, a quien había testificado por bruja [...] y que de nuevo la testificaba por tal y de que asistió en las dichas juntas con el demonio y los demás brujos y brujas como una de ellos. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 222v)

De modo que —al igual que había ocurrido en la primera audiencia de Guiomar— ahora era Polonía quien se resistía a aceptar los cargos que el Tribunal le imputaba. Le hicieron la primera moción, pero no se dejaba interpelar por el discurso inquisitorial que le demandaba declararse culpable. En este punto los inquisidores acudieron a una técnica diferente. Una que hasta ahora no se había puesto en práctica en este particular proceso. Se trataba de una prueba que recurría al uso de un mecanismo de visibilidad, a un aparato óptico de poder. Fue así que condujeron a Guiomar desde su celda de reclusión a un “rejadillo” ubicado en la capilla. Una pequeña ventana que contaba con una reja de madera desde la que se divisaba la sala de la audiencia. Este “rejadillo” le permitía a la testigo poder ver sin ser vista. El régimen de visibilidad se ensamblaba en este punto con el régimen esclavista de verdad. En el acople de estos dos mecanismos se producía la bruja en cuanto sujeto moderno/colonial. El resultado le fue comunicado a Polonía. Sin embargo, el sumario señala:

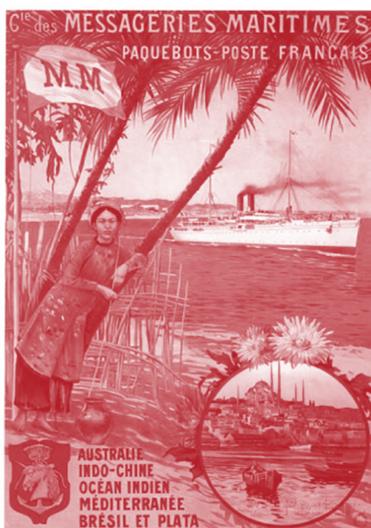
A la acusación estuvo la dicha Polonía negativa diósele traslado y con parecer de letrado concluyó para prueba y la publicación de testigos negó todo y dijo que una compañera suya le levantaba falso testimonio de que era bruja [...]. Votóse en conformidad con el ordinario de Santa Fe a que fuese puesta en cuestión de tormento. Hízosele la moción y fue puesta en el potro, en el que a la primera vuelta dijo que era bruja, dijo que bailaba y nombró algunos que lo eran. Diósele la segunda vuelta, en que véndose quejando decía que comía gente. A la tercera vuelta le dio un gran desma-

yo, con que se suspendió el tormento por entonces. A las veinte e cuatro horas pasadas, se ratificó en sus confesiones y dijo que quería decir la verdad y descargar su conciencia y así dice que una compañera suya, negra por nombre que es Marta, que es bruja, le enseñó a ser bruja que habría medio año y que habría cuatro otros compañeros suyos, esclavos de casa, también brujos, la llevaron al arcabuco que está como un cuarto legua del cerro de su amo Juan de León, a donde llegados, se paró a mirar como bailaban y se holgaban los negros que la llevaron a aprender. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 222v)

Ante la insistente negativa de Polonía a plegarse, los inquisidores optaron por el “potro del tormento”. Fue amarrada de piernas y manos a una máquina diseñada en consideración de la anatomía de la crueldad. Se buscaba quebrar la voluntad de resistencia que mantenía la procesada. El potro fue un tormento efectivo: a la “primera vuelta” dijo que “era bruja y que bailaba”. Fue lo primero que se le ocurrió bajo la presunción de que podría calmar la irremediable voluntad de verdad de sus verdugos. Pensó que el baile era una de las formas de ser de las castas que mejor podían acoplarse a los estereotipos cuya confirmación demandaba el dispositivo inquisitorial. No cabe duda: su repentino cambio de actitud mostraba que podía ser capaz de decir lo que quisieran —todo lo que quisieran— si tan sólo detenían aquel brutal tormento. Pero eso no era suficiente: le dieron la “segunda vuelta”. El dolor se

intensificó como una corriente de fuego que consumía intensamente todas sus articulaciones. En medio de los gritos y “véndose quejando” dijo que “comía gente”. El suplicio no se detuvo ante su sorprendente confesión de antropofagia, aún no era suficiente. Los inquisidores estaban más y más cerca de la confirmación de sus sospechas: el suplicio debía continuar. Fue así que le dieron “la tercera vuelta”. Ya en este punto, el dolor era absolutamente insoportable. El cuerpo de Polonía llegó a su límite fisiológico: “[...] se desmayó”. Los inquisidores se vieron obligados a suspender el tormento... “por entonces”. Polonía fue llevada inconsciente a su celda. A las “veinte e cuatro horas pasadas” se reanudó el terrible suplicio. Con todo, el notario no describe los tormentos que tuvieron lugar al día siguiente. Se limita a consignar en el sumario, lacónicamente, que la procesada “se ratificó en sus confesiones y dijo que quería decir la verdad y descargar su conciencia”, ¿cuál habrá sido el costo de esta docilidad? Sólo podemos imaginar lo que Polonía vivió en ese momento. Lo cierto es que había sido obligada a asumir lo que se esperaba que ella fuera: una bruja. Más no se le pedía que se nombrara a sí misma como cualquier bruja, sino como una bruja negra.

Luego de haber experimentado todo esto, Polonía testificó cómo ocurrió su ingreso a la “secta” de brujas. El relato que plantea el sumario es idéntico al que habían declarado —o más bien confirmado— las an-



▪ *Messageries Maritimes*, 1920 | David Dellepiane



▪ *Alitalia*, 1950 | Ennio Molinari

teriores acusadas. La misma presencia de alimentos asociados con las “castas”, el mismo “beso de la vergüenza”, igual desenfreno sexual basado en la sodomía, la práctica recurrente del baile entre los asistentes a “las juntas” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 223). Nada tenía cambios substanciales. Lo que había ocurrido durante el ingreso de Polonía a la secta comprobaba una vez más el relato sobre la iniciación de las brujas.

Por lo demás, también ella habría cometido asesinatos de niños de la manera más cruel y despiadada:

[...] confiesa [...] que [...] habrá dos años salió ésta una noche de la junta en que estaba el demonio con los demás brujos y brujas y en su compañía otros dos compañeros y fueron a la casa de su amo de ésta [Polonía], donde mató a un niño de ocho años, chupándole la sangre por el ombligo y muerto lo llevaron a presencia al demonio para cocinarlo. (AHNM, Lib. 1020. Fol. 223v)

En un movimiento desesperado Polonía decidió testimoniar que a pesar de haber cometido los terribles actos que confesó, en realidad habían ocurrido porque Marta —quien la había llevado a los arcabucos— la había obligado: “[...] si no lo quería hacer por bien lo había de hacer por mal” (AHNM, Lib. 1020. Fol. 224). Se declaró víctima de las circunstancias. Tal vez pensaba que declarando esto podría salir bien librada. Después de todo ella había confesado sus “errores” y se había mostrado dispuesta a dar nueva información. Polonía se había jugado su última carta. Finalmente, el Tribunal realizó la acostumbrada votación sobre el caso y sentenció que “esta rea salga en auto público de fe [...] con habito y [tenga] cárcel perpetua” (AHNM, Lib. 1020. Fol. 224). Era claro: Polonía debía pasar el resto de sus días en las cárceles de la Inquisición, oculta a los ojos de los demás. Pero antes debía ser vista como bruja condenada, debía participar en la escenificación pública del castigo. Luego se hundiría para siempre en la penumbra solitaria de las “cárceles secretas” de Cartagena.

La primera audiencia de María Linda —quien había sido testificada por Leonor Zape— se realizó el 2 de abril de 1620 (AHNM, Lib. 1020, Fol. 226). En dicha audiencia

[...] dijo llamarse María Mandinga, alias linda, natural de los ríos de Guinea, esclava del capitán Mateo de Carreto, señor de cuadrilla en las minas de Zaragoza y que es bau-

tizada y confirmada y que no sabe la causa de su prisión. Hiciéronse las tres moniciones y no dijo nada. Púsosele la acusación y nególa. A la publicación de testigos hizo lo mismo, diósele traslado y con quien comunicarla y a la moción que él le hizo, aconsejándole que descargase su conciencia y dijese la verdad, dijo que la quería decir y saliéndose el letrado fuera [de su celda], dijo que ella había querido confesar la verdad y que de miedo la había dejado de decir, que por amor de Dios se use con ella de misericordia y confiesa que ha sido bruja de muchos años a esta parte y que no sabe decir cuántos. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 226)

Se repite en el caso de María Linda la misma voluntad de resistencia que encontramos en Guiomar y Polonía. En este punto intervino el letrado que le fue asignado para el proceso, quien le aconsejó que se declarara bruja. Seguramente le habló de la suerte que corrió Polonía por negarse a aceptar los cargos. Además, le habría mostrado las ventajas que tenía declararse culpable y colaborar con la justicia inquisitorial. Así se evidencia el papel que desempeñaba el “letrado” en la producción procesal de las brujas: aquél jugaba un rol de mediación entre el Tribunal y las acusadas para incorporarlas en tanto que sujetos del discurso inquisitorial, fungía como bisagra entre la palabra del Tribunal y la palabra de las procesadas, tenía la función de interpelar a las acusadas valiéndose del miedo y la esperanza. El letrado sabía que experimentaban un profundo temor por todo lo que les ocurría: por las condiciones de su detención, por la inquietud que las desgarraba irremediabilmente en su solitario y prolongado confinamiento. Al mismo tiempo, ellas guardaban la esperanza —la frágil esperanza— de poder salir con vida. Es con base en esta oscilación anímica que operó el letrado. Les aconsejó a las procesadas declararse culpables para que pudieran continuar con vida. De igual forma, manipuló sus miedos advirtiéndoles sobre las terribles cosas que les podían ocurrir si se negaban a ser lo que se esperaba que fueran: unas brujas arrepentidas de haberlo sido. Así, María Linda se plegó a causa de las persuasivas tácticas del letrado.

María Linda confesó que era bruja. También nombró

[...] algunos cómplices y concuerda con las demás [procesadas] que fueron presas y castigadas en los ritos y ceremonias diabólicas, solo que ninguna de estas nombra a nadie de los que otra ha nombrado y así no hay contestación y

son singulares contra los que nombran por cómplices que son muchos. (AHNM, Lib. 1020, Fol. 227)

En este sentido, puede decirse que María Linda se tomó muy en serio su voluntad de colaborar con el Tribunal. En el afán que tenía la “rea” por conseguir algunas indulgencias, delató a tantas personas que sus declaraciones desbordaron los criterios de verosimilitud del discurso inquisitorial, que en este caso tenían que ver con la “contestación”. Es decir, con la concordancia lógica entre los nombres que ella entregaba y los que habían entregado sus “cómplices”. Nada de esto ocurrió. No hubo “contestación”. Un nuevo *impasse* discursivo se presentaba, por ende, en el proceso —pues ya Guiomar había dicho cosas “mal dichas y sin fundamento”—. Los inquisidores concluyeron que la mayoría de los “cómplices” que había delatado María Linda eran “singulares contra los que nombran” las demás brujas de Zaragoza. Por último, fue “votado [...] que salga en auto público en forma de reconciliada [...] con habito y cárcel perpetua” (AHNM, Lib. 1020, Fol. 227). Ella también tendría que pasar el resto de sus días confinada en las “cárceles secretas”. Sólo Leonor —quien se mostró dócil desde un principio— había podido librarse de tan terrible y cruel destino.

La formación de una alteridad abismal en Cartagena de Indias

El proceso inquisitorial contra las brujas de Zaragoza fue analizado por la historiadora Luz Adriana Maya (1993, 1996, 1998). La principal hipótesis de su trabajo es que las juntas de brujas implicaban la presencia de formas de espiritualidad y epistemologías locales de origen africano —gracias a la actualización de prácticas corp-orales de cimarronaje cultural—, así como procesos de resistencia a la colonización. Fueron perseguidas por las autoridades eclesiales coloniales a través de la descontextualización de la visión religiosa del mundo de los africanos. Mi hipótesis plantea que las juntas eran además topografías de conspiración que articulaban prácticas políticas insurgentes contra la propiedad y la autoridad esclavistas, el régimen de distribución del trabajo y la disciplina corporal capitalista. Así como que la producción de la bruja negra, en tanto que identidad moderno/colonial, fue un efecto material del dispositivo de gobierno teológico-político que la constituyó violentamente —por medio de un modo particular de

veridicción confesional— como alteridad abismal del poder esclavista.

La insurgencia de las mujeres esclavizadas se desató en el marco del diseño global de la trata esclavista transatlántica, el cual ensamblaba el secuestro de africanos y africanas —adelantado para este caso por Portugal gracias a la concesión monopólica de los asientos que le otorgó la Corona española— con la ultraexplotación que tuvo lugar en las minas de Potosí y la consiguiente disponibilidad de fuerza de trabajo esclavizada en Cartagena de Indias entre 1595 y 1621, que fue aprovechada, entre otros lugares, en las minas de Zaragoza (Colmenares, 1997a). En aquel periodo se introdujeron el mayor número de esclavizados durante toda la historia de la trata por este puerto (Del Castillo, 1997; Palacios, 1973). La insurgencia de las mujeres esclavizadas fue entonces una contundente respuesta local a la distribución internacional del trabajo que se estructuró por medio de una línea racial global que proporcionaba tasas extraordinarias de ganancia y acumulación de capital a las clases dominantes imperiales. Ante la clasificación de sus cuerpos en la economía minera transatlántica estas mujeres esclavizadas respondieron con un sabotaje sistemático de las rancherías.

Hemos visto que el accionar insurgente de las mujeres esclavizadas consiguió conjurar la autoridad de su “señor de cuadrilla”, a quien infringieron un maleficio que lo tenía “amarrado de la cintura para bajo”. Además, significó el asesinato de capataces —el “capitán de cuadrilla” e Isabel Biafra— que las maltrataban permanentemente por medio de azotes y la mutilación de otros esclavizados que hacían parte de la esfera de propiedad esclavista. La genealogía de la figura del maleficio como accionar conspirativo de los esclavos contra sus amos ha sido analizada por Silvia Federichi (2007 [2002]), quien identifica su emergencia en el Imperio romano tardío. El maleficio desencadenó desde entonces —en la imaginación paranoica del despotismo occidental— un inquietante temor de las clases dominantes frente al levantamiento mágico de los esclavos, como en el caso que he analizado. Esto porque dispersaba las jerarquías establecidas y las cadenas significantes de autoridad, convirtiéndolas en la base de una desconcertante amenaza insurreccional. De modo que en el caso de estas mujeres esclavizadas el maleficio era un accionar contencioso frente al capital esclavista.

Asimismo, esta conspiración derivó en un ataque directo a la distribución del trabajo que imperaba en las minas y que se fundaba en la diferencia cualitativa entre el trabajo minero y el trabajo doméstico. Como advierte Angela Davis: “En tanto que las mujeres, no menos que los hombres, eran consideradas unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables, para los propietarios de esclavos ellas también podrían haber estado desprovistas de género” (2005 [1981]: 13). En este sentido, las mujeres esclavizadas que trabajaban en las minas eran despojadas de su identidad de género —eran equiparadas a los hombres—, mientras que las mujeres que se dedicaban a trabajos domésticos podían establecer, en algunos casos, relaciones afectivas feminizadas racialmente con los “señores de cuadrilla” que les significaban ciertos privilegios, en comparación con las trabajadoras de las minas, así como la posibilidad de alcanzar la libertad (Helg, 2003). Como en el caso de Lorenza, a quien las mujeres insurgentes le “atraparon el alma con un trapo” porque la “querían mal”. De modo que el ataque contra ella obedecía a que se encontraba posicionada políticamente del lado del “señor de cuadrilla”.

De otro lado, las mujeres insurgentes dispersaron la interpretación del cuerpo femenino como aparato uterino de reproducción de la fuerza de trabajo esclavizada. Esto tiene su razón de ser: habían sido usadas como paridoras (Davis, 2005 [1981]). Tal fue el caso de Leonor, quien fue obligada a parir “cuatro veces” en Santa Marta, para luego ser vendida a Francisco de Santiago. En este sentido las insurgentes desplegaron la práctica de relaciones sexuales estériles y hedonistas que acontecían en las juntas, las cuales se centraban en la sodomía, la bisexualidad y el establecimiento de afectos lésbicos o poliándricos; estos últimos con sus “amigos brujos” —quienes practicaban la poligamia—. En otras palabras, configuraron relaciones íntimas que estaban localizadas políticamente en las antípodas de las disposiciones gubernamentales que sobre el matrimonio cristiano había definido el Concilio de Trento (1545-1563) y a partir de las cuales se elaboraron en la Nueva Granada los catecismos de fray Dioniso de Sanctis en 1575, fray Luis Zapata de Cárdenas en 1576 y el manual de evangelización para los esclavos de Alonso de Sandoval *De instauranda aethiopiæ salute* en 1626 (Borja, 1996).

Además de todo esto, las mujeres insurgentes perturbaban la función reproductiva de la fuerza de trabajo

en sus víctimas. No olvidemos que los maleficios contra Francisco de Santiago y Lorenza se expresaron en un particular padecimiento: se encontraban como muertos “de la cintura para abajo”, lo que podría significar que el maleficio les produjo impotencia sexual. De modo que como advierte Silvia Federichi: “[...] parece plausible que la caza de brujas fuera, al menos en parte, un intento de criminalizar el control de la natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo” (2007 [2002]: 250). Por otra parte, el accionar insurgente de las mujeres esclavizadas consiguió erosionar la disciplina de trabajo capitalista (Federichi, 2007 [2002]). Es significativo que las juntas se realizaran “cinco días de la semana, domingo, lunes, martes, viernes y sábado”. Es evidente que eran espacios paralelos a la economía política esclavista que tenían lugar en las noches. Esto afectaba sin duda el rendimiento y la concentración de los trabajadores esclavizados en las minas. Además, suponía la afirmación de prácticas que renegaban del trabajo esclavizado y de saberes que agrietaban la visión dual del mundo —cultura contra naturaleza— que servía de base a la instauración del capital esclavista. Estas prácticas y saberes hacían parte de las relaciones comunitarias de los esclavizados. La historiadora Diana Luz Ceballos (1995) demostró que la brujería era un cargo que buscaba desestructurar específicamente dichas relaciones. Mientras que la hechicería tenía un carácter de coerción individual.

Por todo lo anterior, la producción de la alteridad abismal de la bruja negra fue una forma de gobernar la potencia insurreccional que las mujeres esclavizadas estaban desplegando —por medio de la táctica de la acción directa— contra la interseccionalidad (*intersectionality*) de formas de dominación raciales, capitalistas y patriarcales inscritas en sus cuerpos⁸. Esta potencia insurreccional se articulaba con los diferentes levantamientos que tuvieron lugar en Zaragoza en 1598, 1626 y 1659.

Rita Laura Segato (2007a, 2007b) ha propuesto la categoría de *formación regional de alteridad* para señalar que la raza no es un significante universal y abstracto que se encarna en lo local, sino más bien es un signo que se produce a partir de dinámicas locales singulares inscritas en la colonialidad del poder (Quijano, 2014). Es decir, que dicha formación regional es la manera como la alteridad racializada emerge por efecto del establecimiento de “atribuciones” históricas concretas que hace el ojo racializador sobre sujetos y poblaciones específicas. En

este sentido, la identidad de la bruja negra fue una formación regional de alteridad que se instituyó por efecto de las relaciones conflictivas que se establecieron entre la insurgencia de las mujeres esclavizadas y la reacción del poder esclavista. Frente a dicha potencia insurgente se configuró un dispositivo de gobierno teológico-político que programó el significante de la brujería como una forma de interpelar las subjetividades disidentes y de evitar la disrupción de los sujetos coloniales. Esto último a través de la escenificación pública de las reconciliadas en el auto de fe de 1622.

Spinoza señalaba que “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición” (1994 [1670]: 64). La brujería se inscribe precisamente en la esfera de gobierno teológico-político que Spinoza llamó *superstición*, porque busca dislocar las potencias de los cuerpos insurgentes a través de un pacto entre la Iglesia católica, el Estado colonial y el capital esclavista. El aparato inquisitorial interpeló a las mujeres insurgentes para que confesaran que eran brujas negras, para que suturaran performativamente dicha identidad, a partir de una serie de técnicas como las moniciones, la presentación de testigos, la identificación visual del

acusado, el potro del tormento y la intermediación del letrado. Con ello se buscaba la confesión.

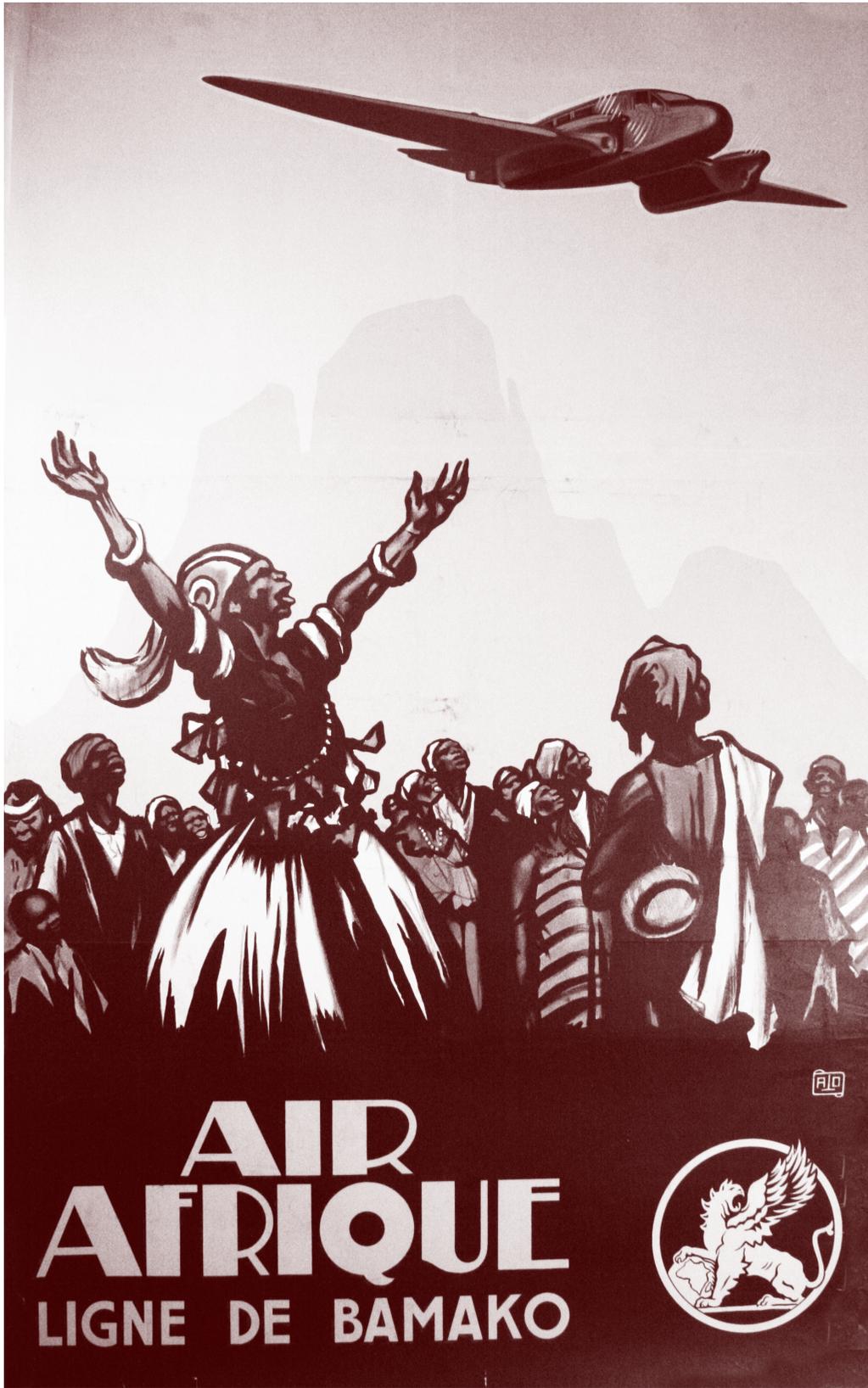
Lo interesante de la confesión es que no sólo conlleva un enunciar que corrobora lo que dice el orden del discurso inquisitorial sobre las acusadas. No son sólo palabras. Además, implica un juego del lenguaje —mediado por la crueldad— que constituye al sujeto de la confesión (Foucault, 2014 [2012]), que lo produce como sujeto del discurso. En otras palabras, involucra un decir de sí mismas que instaura ilocucionariamente una posición subordinada en el marco de las relaciones coloniales de poder. Éste es el costo de la verdad. La bruja negra se produjo como alteridad abismal del poder esclavista a través del reconocimiento coaccionado de las relaciones asimétricas de poder que habían sido desafiadas, justamente, por las mujeres esclavizadas. Se trata de un modo de veridicción que sutura la identificación de las acusadas con los estereotipos coloniales sobre los esclavizados. En este sentido, puede constatar-se, como decía Frantz Fanon, que “eso que se llama alma negra es una construcción del blanco” (2009 [1952]: 46).

Notas

1. Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante, AHNM). *Cartas al concejo, expediente y memoriales*, Libro 1020, folios 204-253 (transcrito en Luque *et al.*, 1994: I, 208-238). Para las referencias usaré la nomenclatura del archivo.
2. Según el *Diccionario* de la Real Academia Española: “Dicho de una persona de raza negra: Recién sacada de su país”. Información obtenida de: <<http://lema.rae.es/drae/?val=bozal>>.
3. Según afirma Alonso de Sandoval, jesuita que vivió en Cartagena a principios del siglo XVII, entre los esclavos que llegaban en ese momento al puerto se hablaban más de setenta lenguas. Menciona que en una ocasión tuvo que recurrir a cinco intérpretes en cadena para comunicarse con un esclavo que bautizó (Del Castillo, 1997: 212).
4. Desde el Imperio romano tardío el maleficio (*maleficium*) se consideraba como una conspiración mágica de los esclavos contra sus amos, generaba un profundo temor en las clases dominantes ante la insurrección (Federichi, 2010 [2004]).
5. La concepción cristiana del cuerpo partía de la dicotomía moral alma-cuerpo. El cuerpo era visto como el escenario de los vicios y el alma el de las virtudes. En este contexto la sexualidad se interpretó desde una función meramente reproductiva, por lo que las relaciones sexuales anales eran vistas justamente como un acto *contra natura*, como un “pecado nefando” que transgredía el fin divino de la procreación. El placer era visto entonces como algo que no debía asociarse con la sexualidad (Borja, 1996: 177).
6. *Juntas* se denominan en el expediente a las reuniones de las presuntas brujas/os.
7. Negro Cosme fue sometido a varias sesiones en el “potro del tormento”. No obstante, los inquisidores no encontraron en sus declaraciones elementos que pudieran relacionarlo con la brujería, por lo que fue puesto en libertad. Sus palabras habían sido atípicas para el orden inquisitorial del discurso. De modo que su caso operó como una prueba contrafáctica: las brujas debían ser mujeres.
8. Para María Lugones, “*Intersectionality reveals what is not seen when categories such as gender and race are conceptualized as separate from each other. The move to intersect the categories has been motivated by the difficulties in making visible those who are dominated and victimized in terms of both categories*” (2007: 192).

Referencias bibliográficas

1. BORJA, Jaime Humberto, 1996, “El control de la sexualidad: negros e indios. 1550-1650”, en: *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Ariel, pp. 171-199.
2. CEBALLOS, Diana Luz, 1995, *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada* (un duelo de imaginarios), Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
3. COLMENARES, Germán, 1997a, *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719*, Bogotá, Tercer Mundo.
4. _____, 1997b, *Historia económica y social de Colombia II: Popayán una sociedad esclavista 1680-1800*, Bogotá, Tercer Mundo.
5. DAVIS, Angela, 2005 [1981], *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.
6. DEL CASTILLO, Nicolás, 1997, *La llave de las indias*, Bogotá, Planeta.
7. FANON, Frantz, 2009 [1952], *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
8. FEDERICHI, Silvia, 2007 [2002], *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
9. FOUCAULT, Michael, 2014 [2012], *Obrar mal, decir la verdad: la función de la verdad en la justicia. Curso de Lovaina 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI.
10. HELG, Aline, 2003, “Sociedad y raza en Cartagena a finales del siglo XVIII”, en: Haroldo Calvo, y Adolfo Meisel Roca (eds.), *Cartagena de Indias en el siglo XVIII*, Bogotá, Banco de la República.
11. HERRERA, Martha, 2007 [2002], *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del caribe y en los Andes Neogranadinos. Siglo XVIII*, Medellín, La Carreta.
12. LUGONES, María, 2007, “Heterosexualism and Colonial/Modern Gender System”, en: *Hypatia*, Vol. 22, No. 1, Bloomington, Indiana University Press, pp. 186-209.
13. LUQUE, Emma Cecilia, José Enrique Sánchez, Ana María Splendiani, 1994, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*. IV tomos, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
14. MAYA, Luz Adriana, 1993, “Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia”, en: *América Negra*, No. 4, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 85-98.
15. _____, 1996, “África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”, en: *Revista Historia Crítica*. Bogotá, Universidad de los Andes; pp. 20-42.
16. _____, 1998, “Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, Siglo XVII”, en: *Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos. Tomo IV*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
17. PALACIOS, Jorge, 1973, *La trata de negros por Cartagena de Indias, 1650-1750*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
18. QUIJANO, Aníbal, 2014, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, pp. 245-286.
19. SÁNCHEZ, José Enrique, 1996, “La herejía: una forma de resistencia del negro contra la estructura social colonial”, en: *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Ariel.
20. SEGATO, Rita Laura, 2007a, “Formaciones de alteridad: nación y cambio religioso en el contexto de la globalización”, en: *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 175-201.
21. _____, 2007b, “Raza es signo”, en: Rita Laura Segato, *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 131-150.
22. SPINOZA, Baruch, 1994 [1670], *Tratado teológico-político*, Barcelona, Altaya.



• Air Afrique, 1930's.